

ANNE-MARIE DAUPHIN-TINTURIER

*Comment dire «mon»? Du rôle de l'initiation des filles
dans le combat contre le virus VIH, dans le nord de la Zambie¹*

En Zambie, où le SIDA fait des ravages, des programmes de prévention standardisés ont été mis en place sous l'égide d'organisations humanitaires internationales et des structures administratives et politiques locales. En marge et en complément de ces actions très institutionnalisées, des femmes s'appuient sur la tradition, et notamment sur le rituel d'initiation des filles, pour essayer, à leur manière, de lutter contre l'épidémie. Dans le petit village de Kopa, Banakangwa, une maîtresse d'initiation qui a accepté de me faire découvrir une partie du rituel initiatique, est l'une d'entre elles. C'est ainsi qu'elle s'exprime: «je commence maintenant ma tâche, je ne dois pas m'arrêter». Quelle est cette tâche? Comment s'exerce, aujourd'hui, cette initiation? Quelle prise a-t-elle sur un réel fortement marqué par le développement, apparemment incontrôlable, de l'épidémie? Tout au long du rituel, quelques explications, accompagnant des chants et des danses seront prononcées, mais ces paroles ne prendront sens qu'après l'analyse des modalités de production. De fait, il est impossible de ne pas tenir compte de la performance et des techniques médiatiques traditionnelles, souvent jugées arriérées, voire dangereuses. La compréhension des productions des femmes exige une connaissance assez fine du contexte traditionnel, alors même qu'il est supposé avoir évolué et même parfois disparu. Plutôt que de communiquer par des discours, ces maîtresses d'initiation

¹ Certaines parties de ce texte ont déjà été publiées dans d'autres articles d'Anne-Marie Dauphin-Tinturier.

s'expriment et disent quelque chose de la condition des femmes, de leur lutte pour la vie, au travers de symboles eux-mêmes pris dans des mythes et des rites anciens.

L'appréhension du SIDA en Zambie: du déni à la prévention

À la fin du siècle dernier, la Zambie était l'un des pays les plus durement touchés par le virus VIH; on peut même se demander si ce dernier n'était pas présent à l'état latent, dans la région nord du pays, si l'on prend pas compte les observations cliniques des années 1970. En 1989, dans une des provinces du Nord de la Zambie, seuls quelques médecins et des infirmières tentent de donner l'alarme, révélant que 50% de leurs patients sont séropositifs, par ailleurs, à Lusaka, le taux de prévalence des femmes enceintes est préoccupant. Mais ce constat inquiétant est rejeté, y compris au plus haut niveau, puisque, à la même époque, le président Kaunda perd un de ses fils atteint par le SIDA et persiste, néanmoins, à nier l'existence de cette maladie. Par contre, dans les villages, des groupes de femmes s'interrogent et tentent de reprendre un certain contrôle sur la sexualité des jeunes en relançant l'initiation des filles, qui sera analysée plus en détail par la suite.² Quelques années plus tard, les autorités officielles reconnaissent la pandémie et demandent de l'aide aussi bien sur le plan médical que sur le plan de la prévention. Dans la mesure où la maladie a également des effets préjudiciables vis-à-vis des enfants, l'UNICEF est une des premières organisations internationales à concevoir des projets englobant toute la vie sociale de l'individu; elle répond à l'appel et propose un programme de prévention.

Le projet le plus important (CHEP), dont certaines réalisations seront analysées, couvre la province de la «Copperbelt» et est basé à Kitwe. Cette région, qui a compté jusqu'à une quinzaine de mines en activité et qui de ce fait est particulièrement peuplée (six fois plus que la moyenne nationale, à 80% originaire du Nord de la Zambie),

² Il existe plusieurs descriptions du *cisungu* (initiation des filles), plus ou moins tranquilles: la référence est celle d'Audrey Richards (*Chisungu. A girl's initiation ceremony among the Bemba of Zambia*, London, Tavistock, 1982 (1956) qui relate en détail un rituel traditionnel observé en 1931, auquel on peut adjoindre pour en comprendre l'évolution, les observations faites en 1989 et 1998 par Anne-Marie Dauphin-Tinturier, *La femme, le lion et le prêtre. Les trois fonctions de la femme dans le nord de la Zambie*, «Cahiers de Littérature Orale», 1993, n. 34, pp. 177-221, et Ead., *Cisungu à nouveau. Initiation des femmes et structure sociale (bemba, Zambie)*, «L'Homme», 2003, nn. 167-168, pp. 187-207.

voit ses industries fermer les unes après les autres et son niveau de chômage augmenter de jour en jour. Le projet s'adresse aussi bien aux hommes qu'aux femmes, aux enfants qu'aux adultes. Des intervenants volontaires, par âge et sexe, se regroupent autour de personnes leaders qui émergent de la communauté pour former des équipes, qui doivent transmettre un message à des groupes-cibles constitués de personnes de même âge et de même sexe. L'information est communiquée par le dessin ou par des discussions organisées à la suite de jeux de ballon, pour les enfants et les adolescents, et par la présentation, au cours de réunions unisexes, de mimes et de scénettes accompagnés de chants et de danses, pour les adultes. Aucune langue locale n'est privilégiée, mais les intervenants doivent pouvoir assimiler facilement les données théoriques, généralement écrites en anglais en provenance d'Afrique du Sud, transmises au cours de séances de formation et portant surtout sur la prophylaxie des différentes maladies vénériennes, les traitements des maladies réelles et opportunistes et des informations de santé générale.

En 1998, au moment de mon passage dans la Copperbelt, les résultats observés ne sont pas encore très significatifs quant au bien-fondé de la méthode recommandée.³ De multiples questions se posent et l'on est en droit de se demander si une analyse de l'éducation traditionnelle n'aurait pas modifié la mise en place des équipes et mieux tiré parti des potentialités des communautés. Compte tenu de mes observations de 1989, il m'a semblé pertinent d'examiner comment les femmes réagissent; quelle est leur participation aussi bien à l'intérieur du projet qu'à l'extérieur de ce dernier? Deux cas seront analysés: conception et mise en performance d'un ensemble de chants mimés par une équipe de femmes et reprise du rituel initiatique et adaptation au projet par une autre équipe. Mais pour mieux saisir l'enjeu de leur engagement, il est nécessaire de comprendre comment les parcours de vie des hommes et des femmes interagissent et quel est le rôle de l'initiation des filles encore pratiquée, de manière irrégulière, dans les provinces de parler cibemba qui, comme cela a déjà été mentionné, est la région d'origine de la plupart des intervenantes de la Copperbelt.

³ Anne-Marie Dauphin-Tinturier, *La place des langues et des cultures locales dans un projet de développement*, in Henry Tourneux (dir.), *Langues, cultures et développement en Afrique*, Paris, Karthala, 2009, pp. 135-152.

Les grands rituels ou comment devenir adulte dans la région de parler bemba?

Au cours de leur vie, hommes et femmes vont suivre des parcours relativement différents, qui interagissent les uns avec les autres et qui révèlent, entre autres, l'importance de l'initiation des filles en tant que rituel complet dans le cadre du village, l'absence d'une initiation formelle de garçons et le rôle de deux autres rituels, à caractère en partie privé.

Jusqu'à l'indépendance (1964), le découpage administratif de la région concernée repose sur une double partition en «clans» et en «tribus», terme régulièrement utilisé par les chercheurs ayant travaillé sur la région⁴. Le «clan» est exogamique, à transmission matrilineaire et ses membres se doivent assistance (une personne ne peut manger que chez une femme de son clan, sauf dans le cadre du mariage où un homme mange chez son épouse). La «tribu» est une communauté en principe endogame, caractérisée par une culture et une histoire communes, associées à un langage propre issu du cibemba; son administration repose sur un ensemble de chefferies à deux échelons, à l'intérieur des «Native Reserves». Dépourvues de toute infrastructure avant l'indépendance, ces régions étaient interdites à toute personne non autorisée, hormis quelques fonctionnaires et quelques missionnaires catholiques ou protestants.

Le concept d'être humain est explicité dans plusieurs mythes qui précisent comment la femme sert d'intermédiaire entre son conjoint et le Dieu créateur, Lesa. Le premier mythe est un mythe d'origine de l'homme qui montre, entre autres, que Shingo, le lion, troisième fils du Dieu Lesa, devient un homme après son mariage avec sa sœur.⁵ Le second mythe décrit comment Lesa révèle la sexualité dans le genre humain.⁶ Le troisième mythe montre comment la femme introduit la mort et comment Lesa lui donne la fécondité et lui permet de renouveler les générations.⁷ Ce rôle de la femme

⁴ Audrey Richards, *Le système politique de la tribu Bemba de la Rhodésie du Nord-Est*, in Meyer Fortes, Edward Evan Evans-Pritchard (dir.), *Systèmes politiques Africains*, Paris, PUF, 1964 (1940), pp. 73-105, et Andrew Roberts, *A history of the Bemba. Political growth and change in north-eastern Zambia before 1900*, London, Longman, 1973.

⁵ John Theodore Munday, *The creation myth amongst the Lala of Northern Rhodesia*, «AfricanStudies», 1, 1942, n.1, pp. 47-54.

⁶ Hugo F. Hinfelaar, *Religious change among Bemba speaking women of Zambia*, Boston Spa, Wetherby, West Yorkshire, British Library Document Supply Centre, 1989, pp. 3-4.

⁷ Nicolas Garrec, *Croyances et coutumes religieuses et sociales des Babemba*, Chilon-go, Rome, Archives des Pères Blancs, 1916, et François Tanguy, *Chez les Babemba*,

permet au couple de s'insérer dans la logique de la vie, le faisant passer d'un monde sauvage (monde du Lion) à un monde plus civilisé (reconnaissance de la sexualité et apparition de générations successives d'êtres humains). Par ailleurs, la geste de fondation de la tribu bemba dénonce l'adultère et modifie la structure sociale en remplaçant le couple mari/femme, par un couple frère/sœur.⁸

L'arrivée du futur gendre

Le premier moment important de ces parcours est la mise en place des «fiançailles», selon la terminologie d'Audrey Richards entre un jeune garçon (16 à 18 ans) et une jeune fille (12 à 15 ans), qui est réalisé avec l'aide d'une tierce personne.⁹ À la suite de cet accord, le jeune garçon quitte ses parents et bien souvent son village pour vivre dans celui de sa fiancée. Ce changement de vie est marqué par un interdit de parole très strict, applicable dans les deux sens. Par ailleurs, le jeune homme apprend à travailler sous la responsabilité de son futur beau-père. Dès que la jeune fille devient pubère, les deux jeunes gens ne peuvent plus vivre ensemble, comme ils le faisaient souvent auparavant. En effet, les rapports sexuels conduisent le couple dans le monde «chaud» de Lesa, et il est nécessaire de revenir dans le monde «froid» du village, d'où la nécessité d'organiser au plus vite l'initiation de la jeune fille (cisungu) qui doit la préparer à exécuter le rituel de purification, après les relations sexuelles dans le cadre du «mariage».

L'initiation des filles ou cisungu

Dès que les conditions économiques le permettent, la jeune fille est alors confiée par sa mère à un groupe de femmes, sous la responsabilité d'une maîtresse d'initiation. Selon les travaux de Van Gennep, le concept de scénario initiatique peut être défini comme étant un ensemble de trois états, se succédant toujours dans cet ordre: mort à un état ancien, gestation d'un nouvel individu et renaissance à un nouvel état. L'organisation du rituel se structure en

Religions, Coutumes, in Louis Oger (ed.), *Bemba Cultural Data*, II, Ilondola, The Language Center, 1912.

⁸ Edouard Labrecque, *La tribu des Babemba. I. Les origines des Babemba*, «Anthropos», 28, 1933, nn. 5-6, pp. 633-648.

⁹ Audrey Richards, *Bemba marriage and present economic conditions*, Livingstone, Rhodes-Livingstone Institute, 1940 et Ead., *Chisungu*, 1956.

une longue période de préparation qui peut être, discontinuée sur plusieurs mois, ou réduite à quelques jours, suivie d'une cérémonie finale, qui synthétise tout ce qui s'est exprimé pendant la première période. Les rites se répartissent autour de quatre localisations: un milieu extérieur au village, qui représente le monde sauvage, en forêt et au bord d'un cours d'eau; un milieu intermédiaire, à l'intérieur du village devant la maison choisie comme «maison de l'initiation»; un premier milieu intérieur au village, en présence de l'ensemble des femmes dans la maison de l'initiation, qui représente le monde policé où l'on doit vivre socialement; un second milieu intérieur au village, où se déroulera le sacrifice du poulet, suivi d'un bain en eau propre, qui marque le passage dans une nouvelle vie, où doivent être présentes au minimum les novice(s), la ou les maîtresse(s) d'initiation et les tante(s) paternelle(s) des jeunes filles. Par ailleurs, pendant toute la durée du rituel, les pères doivent quitter leur maison; les autres hommes restent dans le village, observant de loin ce qui se passe.

Au cours du rituel, la novice est traitée comme une plante, dont le groupe de femmes prend soin; cette sollicitude se poursuit pendant plusieurs années, jusqu'à ce que la jeune femme soit capable de maîtriser le cours de sa vie. Comme toute femme bemba, elle doit personnifier les trois fonctions, analysées par Hugo Hinfelaar.¹⁰ L'enseignement transmis constitue plus une première découverte qu'un réel apprentissage de nouvelles notions et s'adresse en priorité à la novice, mais également à l'ensemble des femmes présentes. En tant que futures «responsables de la maison», les novices reçoivent un enseignement sur le travail des champs et l'obtention de nourriture, accompagné d'une remise d'objets symbolisant ce niveau de compétence. En tant que futures «façonneuses de prières», elles sont amenées à réfléchir sur l'inceste, la sexualité et sur leurs relations avec Lesa; c'est à ce propos que les tantes paternelles interviennent et introduisent pour la première fois le rite de purification consécutif aux relations sexuelles. En tant que futures «mères des «mbusa»», elles mémorisent cette formation qu'elles aideront à transmettre à d'autres jeunes filles tout au long de leur vie, en assistant régulièrement à leurs initiations. Dans son livre *Chisungu*, Audrey Richards synthétise les acquis de l'initiation, en montrant qu'en 1931, on demande à l'initiée de se soumettre au monde tra-

¹⁰ Hugo Hinfelaar, *Religious change among Bemba speaking women of Zambia*, Boston Spa, Wetherby, West Yorkshire, British Library Document Supply Centre, 1989, pp. 7-12.

ditionnel: respect des clans et de la chefferie, prohibition de l'inceste en particulier frère/sœur, intégration au monde des femmes pour assurer la survie et l'éducation des générations suivantes, acceptation d'une certaine domination masculine pour conserver des géniteurs jusqu'à la ménopause et rejet de l'adultère pour préserver la santé en particulier des enfants jeunes.

La réussite de cette éducation tient en priorité à la personnalité de la maîtresse d'initiation (représentante de la troisième fonction, comme l'indique le terme même de *nacimbusa*, «mère des «mbusa»») et à ses talents de communicatrice. Femme à forte personnalité, elle doit avoir au moins quatre enfants vivants et avoir assisté à de nombreuses initiations, en tant que simple participante, puis en tant qu'aide auprès d'autres maîtresses d'initiation, avant d'organiser elle-même des rituels. Alors que les femmes, dans ces circonstances, ne s'expriment que par des chants, la maîtresse d'initiation prend expressément la parole. Au cours de son discours final, dans le quatrième milieu, elle expose sa vision de la vie et organise à sa convenance le sacrifice du poulet. La maîtresse d'initiation a également une fonction de «sage-femme de village» (suivi des grossesses et accompagnement des accouchements). Dans la mesure du possible, elle s'occupe de ses anciennes initiées, au moment de leur premier accouchement, étape qui s'inscrit dans le processus initiatique du mariage traditionnel. De cette approche, elle garde un contact privilégié avec le monde médical et, de nos jours, elle est souvent utilisée dans les dispensaires comme intermédiaire entre ce dernier et les groupes de femmes.

Dans l'initiation, l'information se transmet par une entité particulière, le «mbusa». Cet ensemble de représentations s'articule: autour d'un objet observé (peinture, objet naturel ou poterie), d'un chant et d'une production gestuelle (posture, danses), à un moment donné du rituel et en un lieu donné. Associant ces éléments, la maîtresse d'initiation y ajoute son commentaire qui varie en fonction du contexte de production. La signification du motif vient de la concordance des sens de chaque élément, mais parfois des acceptions différentes peuvent induire des significations plus complexes. En dehors de l'initiation, lorsqu'une jeune femme est confrontée à une situation difficile à gérer, il suffit souvent de rappeler le chant et la localisation, pour raviver les conseils donnés au moment de l'initiation.

La participation des fiancés, bien qu'intermittente, existe et rappelle un conte bien connu où une jeune fille commence par refuser tous les prétendants qu'on lui propose, elle finit par épouser un lion transformé temporairement en homme, le suit en forêt, et, ai-

dée par son frère, elle n'accepte d'en revenir qu'avec le lion qu'elle intègre dans le village en tant qu'être humain à part entière.¹¹ La première apparition du fiancé est évoquée par une branche symbolisant le lion au stade gendre-animal. Au milieu de rituel, il est associé au rat qui correspond à une métamorphose intermédiaire et est convié pour une série de rites devant la maison de l'initiation. Au début de la cérémonie finale, il est présent par l'entremise d'un modelage très élaboré figurant le lion parvenu au stade de gendre-humain. À la fin de la cérémonie finale, il est invité à montrer ses qualités de chasseur, puis on lui expose ses droits et on lui inculque ses devoirs de futur époux, (apport du sel, de la viande ou du poisson, don et entretien des vêtements, abattage des arbres, construction de la structure des maisons, participation aux frais d'éducation des enfants...); enfin, il est symboliquement présent, au moment du sacrifice du poulet. Selon Audrey Richards, à fin des rites de la nuit, commence le rite de la mort du poulet.¹² La novice est assise sur une natte, on lui donne un poulet, dont elle tourne la tête jusqu'à ce que mort s'en suive; quelques heures plus tard, il est mangé par les femmes et la jeune fille accompagné d'un plat qui renferme toutes les graines qui ont été utilisées pendant le rituel. Les informatrices d'Audrey Richards comparent le poulet au jeune mari, avec qui sa femme «joue» (euphémisme pour parler des relations sexuelles) pendant la nuit de noces. L'association de deux chants adressés, l'un au coq, l'autre au lion, confirme l'analogie lion-coq et le caractère dangereux des rapports sexuels à partir de la puberté de la jeune fille. L'eau propre du bain est en relation avec l'eau de la mort, comme le montre un conte, explicitant à la fois les conditions d'une vie conjugale réussie et les conséquences d'une domination excessive de la femme sur l'homme, par la castration de ce dernier.¹³ La castration de l'homme n'est pas plus une solution pour celui-ci qui refuse toute responsabilité que pour la femme qui ne peut connaître ni plaisir sexuel, ni procréation et qui demeure incomplète, vivant avant l'heure une vie d'ancêtre.

Les rituels suivants: l'ubwinda et le kwingisha

¹¹ Anne-Marie Dauphin-Tinturier, *Les filles difficiles aushi et lunda (Zambie)*, in Veronika Görög-Karady, Christiane Seydou (dir.), *La fille difficile. Un conte-type africain*, Paris, Editions du CNRS, 2001, pp. 203-237.

¹² Richards, *Chisungu*, (1956), pp. 107-109.

¹³ Anne-Marie Dauphin-Tinturier, *Piège pour un lion. Etude ethnolinguistique de contes bemba (Zambie)*, Paris, Archives et documents de l'institut d'ethnologie, 1983, pp. 334-341.

Au terme du rituel, les novices et les fiancés sont déclarés aptes à «se marier» et autorisés à avoir des enfants, mais ils ne sont pas encore considérés comme des adultes. Le rituel de la nuit de noces (ubwinga) succède à l'initiation et a souvent été décrit par de nombreux missionnaires et en particulier par Edouard Labrecque.¹⁴ Au petit matin, la tante paternelle de la jeune mariée remet à sa nièce une petite poterie (kanweno) qui doit permettre à la jeune femme d'effectuer les gestes du rite de purification après les relations sexuelles. Si ce rituel n'est pas exécuté, la famille prend le risque du «masho», l'enfant ou les parents peuvent devenir fous.¹⁵ L'adultère est perçu comme fondamentalement dangereux, puisque qu'il ne peut plus y avoir de rite de purification, celui-ci ne pouvant être exécuté que par deux personnes reliées par l'ubwinga. La mise à mort du poulet institutionnalise une coupure définitive et irrévocable entre le monde du village et le monde de la forêt; le bain purificateur rétablit la jonction entre les deux espaces; chaque rapport sexuel introduit à nouveau cette scission, le rite du kanweno les relie à nouveau. Les femmes agissent en tant que prêtres et permettent aux hommes d'entrer en relation avec Lesa au moment de l'acte sexuel, grâce à la médiation féminine, comme le laisse prévoir le concept d'être humain.

La jeune femme est reconnue comme adulte après la naissance du premier enfant, quant au jeune homme, il ne le deviendra à son tour qu'après la naissance du troisième enfant. C'est à ce moment qu'est effectué un rituel privé, le kwingisha, «faire entrer dans une maison», qui détermine une nouvelle orientation dans la vie des époux. Pour la première fois depuis son arrivée au village, le gendre entre dans la maison de sa belle-mère pour y prendre un repas en compagnie de son beau-père; désormais le gendre pourra partager les repas de personnes plus âgées.¹⁶ L'interdiction réciproque de se parler est levée et les deux lignages enregistrent en quelque sorte la décision des époux. Le couple décide à ce moment de son avenir: mari et femme peuvent quitter le village ou s'y installer définitivement ou décider de se séparer, auquel cas le mari part seul. Si le couple se

¹⁴ Edouard Labrecque, *La religion du noir infidèle. Coutumes matrimoniales chez les Babemba*, in Oger (ed.), *Bemba Cultural Data*, I, Ilondola, The Language centre, 1934, pp. 72.

¹⁵ Ce terme était encore utilisé en 2000, pour expliquer les difficultés rencontrées par un projet de développement pour améliorer la nutrition des jeunes enfants dans la vallée de la Luapula.

¹⁶ Labrecque, *La religion du noir infidèle*, p. 56.

maintient, conforté par d'autres naissances, et si leurs personnalités sont suffisamment fortes et reconnues par d'autres couples, les deux époux ont la possibilité d'acquérir une position dominante dans le village. La femme peut devenir maîtresse d'initiation après avoir eu quatre enfants vivants. Le mari peut envisager de regrouper autour de lui d'autres couples, plus ou moins apparentés, pour fonder un nouveau village dont il sera le chef.

Si le couple se sépare, les unions suivantes se font et se défont au gré des protagonistes. Il suffit qu'une femme fasse savoir à la communauté villageoise qu'elle nourrit tel homme et qu'ils vivent ensemble (aucun rituel ne marque un second mariage, il n'y a que la parole de la femme qui compte). La femme conserve sa fonction de purificatrice acquise lors de l'ubwinga; elle peut s'en servir comme elle le désire. Le cas de la polygynie présente sous ce rapport plus de difficultés; l'homme (le plus souvent un chef important) ne peut être purifié par une seconde épouse qu'avec l'autorisation accordée par la première épouse au cours d'un rituel particulier.¹⁷

Le souvenir de l'initiation dans le cadre de la campagne de prévention

Ces rites d'initiation, essentiels dans la construction de l'être humain, ont logiquement été incorporés aux actions de prévention contre le SIDA. Ce recours est le fait de maîtresses d'initiation, qui, par ce moyen, entendaient répondre au défi imposé par la maladie en employant le langage et les techniques qu'elles maîtrisaient.

La première observation de cet état de fait, que j'ai pu étudier, concerne la création d'une équipe de femmes, originaire d'une petite ville minière voisine (Chilabombwe), située à la frontière de l'ancien Zaïre et peuplée essentiellement de Bemba, qui a produit une courte représentation composé d'un ensemble de 10 chants.¹⁸ L'équipe s'est mise en place autour de trois maîtresses d'initiation, associées à deux joueuses de tambour et à quelques autres femmes en nombre variable (huit au moment de l'enregistrement). La plupart du temps, elles se produisent dans de simples réunions de femmes, mais très vite, devant les difficultés rencontrées pour toucher les jeunes, elles

¹⁷ *Ibidem*, pp. 71-76.

¹⁸ Anne-Marie Dauphin-Tinturier, «Ecoutez et regardez. Demain, il sera trop tard», Analyse d'un ensemble de chants élaborés dans le cadre d'un projet UNICEF, pour la prévention du SIDA en Zambie (Copperbelt), in Anne-Marie Dauphin-Tinturier, Jean Derive (dir.), *Oralité africaine et création*, Paris, Karthala, 2005, pp. 283-299.

décident d'aller à la rencontre de ces derniers dans les écoles secondaires et même, une fois, dans une retraite de confirmation à la mission catholique. La performance se compose de 10 chants, relativement courts, extraits des répertoires traditionnels (initiation, mariage, funérailles, structure sociale) ou composés à la demande selon la structure classique des chants d'initiation (lancement des chants par une maîtresse d'initiation et reprise en chœur par les autres participantes, utilisation de certains mimes ou de certaines danses, ...), qui crée une «atmosphère d'initiation»; chaque chant est accompagné d'explications valables aussi bien pour des filles que pour des garçons, innovation comparable au travail de la maîtresse d'initiation. Les chants dépendants les uns des autres posent le problème de l'éducation des filles, face au danger représenté par le virus.

Les quatre premiers abordent les difficultés rencontrées à propos des nouveaux comportements sociaux. Le premier chant, intitulé la pierre, est une plainte que la jeune fille adresse à sa mère et non à son père comme le veut la tradition.¹⁹ Le deuxième chant, intitulé le bar, correspond à la réponse de la mère qui se reconnaît incapable de s'occuper de sa fille, mais qui interpelle la communauté des femmes, dans le monde moderne. Dans le troisième chant, intitulé l'étranger, les femmes répondent et rappellent les objectifs de la vie et le rôle des hommes dans le village en s'adressant ici à des jeunes garçons. Le quatrième chant, intitulé nacisebele –l'appel, est un chant traditionnel d'initiation qui pose le problème de la prostitution.

Puis, les trois suivants décrivent la maladie et l'impossibilité de trouver le médicament nécessaire. Le cinquième chant, intitulé les organes sexuels, est accompagné d'un mime de rapport sexuel. Le sixième chant, intitulé la maladie, décrit les conséquences de l'acte précédent, dans le contexte de la maladie. Le septième chant, intitulé l'impossibilité de se soigner, met l'accent sur l'absence de médicament.

Enfin les trois derniers exposent les conséquences de ces comportements sur la vie et sur la société. Le huitième chant, intitulé la

¹⁹ À titre d'exemple, le symbole de «la pierre» qui apparaît à plusieurs reprises dans l'initiation, est explicite. Pendant les rites de forêt, elle symbolise l'apparition de la puberté et les dangers de la sexualité non maîtrisée, aussi est-elle utilisée pour construire le gendre-animal, que les femmes vont déposer à l'orée du village. À la fin du rituel, la pierre symbolise les difficultés que la jeune femme risque de rencontrer plus tard dans sa vie conjugale; elle adresse alors une plainte à son père pour qu'il rappelle au gendre-humain ses devoirs. Dans le rituel de 1998, la pierre apparaît dans la dernière danse et représente alors le SIDA et la mort; à l'époque il n'y avait aucun traitement dans le pays pour traiter la maladie.

poule –la destruction, est un chant d'initiation qui apparaît maintenant dans les variantes récentes du rituel, pour parler de la mort et de l'impossibilité d'avoir des enfants. Le neuvième chant, intitulé le mari mort, est un chant de mariage, qui montre la disparition du mariage. Le dixième chant, intitulé l'amant, montre qu'après la disparition du mariage traditionnel, les successions d'amants ne sont pas une solution.

Il se crée tout au long de la performance une «atmosphère d'initiation», ce qui implique une très grande responsabilité du groupe de femmes. Le premier chant correspond à la demande d'une jeune fille, qui se sent seule et qui aimerait que sa mère s'occupe d'elle. Dans le second chant la mère refuse de continuer seule l'éducation de sa fille et, comme cela doit se faire, la confie à un groupe hiérarchisé de femmes, qui désormais prennent la jeune fille puis la jeune femme en charge, en utilisant les références de l'initiation et en les expliquant aux plus jeunes, d'où le refus de s'adresser à des groupes uniformes. Par rapport à l'initiation, certains motifs simples se retrouvent et gardent le plus souvent leur signification. Ainsi la «pierre» représente entre autres, les difficultés d'ordre sexuel, initialement conjugales, rencontrées au cours de la vie, le «chemin» correspond à leur évolution et la «chasse» à l'éloignement du mari; quant au chant sur la Nacisebele, il est utilisé tel quel et focalise la performance sur la prostitution. A d'autres moments, les motifs se compliquent et jouent sur les ambiguïtés possibles. Ainsi les organes sexuels apparaissent sous plusieurs mentions. Associés à «l'étranger», avatar du mari, qu'il faut nourrir, ils sont représentés sous leur aspect positif du «ventre»; associés à la forme dominée du mari, ils apparaissent sous la forme de «l'œuf», qui est détruit; associés à la maladie, il n'y a plus de symbolisation. On note aussi la création de nouveaux motifs, que l'on introduit dans des structures classiques. Ainsi «être dans la cour», s'oppose à «être sur le chemin» et traduit l'impossibilité pour la mère de rester attentive à sa fille, comme le voudrait la tradition. Au cours de l'initiation, la maîtresse d'initiation s'adresse aux fiancés des novices, de même, le groupe choisit de s'adresser désormais aussi à de jeunes garçons et cela dans un lieu qui rappelle le contexte sacré pour assurer l'efficacité du discours.

L'initiation traditionnelle abordait les questions que pouvaient poser une sexualité pratiquée dans un cadre monogame, en conformité avec le dogme de la pureté, certes contraignant, mais les problèmes posés pouvaient toujours se résoudre au niveau du village. Dans le cas présent, l'information au moins vis à vis des femmes est telle qu'elles savent maintenant comment le virus se transmet et

comment s'en protéger. Aussi se trouvent-elles dans l'obligation de mettre les jeunes en garde et même de s'opposer à leur très grande permissivité sexuelle, tant qu'il y a doute sur le comportement de l'éventuel partenaire. De plus, il faut également responsabiliser les jeunes filles face à l'irresponsabilité d'adultes masculins, qui eux sont encore très peu touchés par le dispositif mis en place par l'UNICEF, d'où les interventions de plus en plus fréquentes de ces groupes de femmes dans les bars.

Face à la maladie, une transformation profonde du rite initiatique

Certaines maîtresses d'initiation vont plus loin dans leur réponse aux problèmes posés par le SIDA et entreprennent de transformer en profondeur le sens de l'initiation pour l'adapter au contexte actuel. En conservant l'aspect formel du rituel, elle donne aux symboles et aux pratiques traditionnelles une nouvelle signification.

C'est dans le «township» de Kwacha, à Kitwe (Copperbelt), que quelques maîtresses d'initiation repensent le projet et utilisent le rituel initiatique pour toucher les adolescentes. La cérémonie finale observée termine un processus plus long, à raison d'une séance par semaine pendant trois mois d'enseignement portant sur les thèmes suivants (santé, habillement, respect des adultes, problèmes de vie...) et synthétise ce qui a été dit pendant la préparation. Les novices (quatre se reconnaissant comme Bemba et une comme Ngoni) ont toutes perdu leur père mort du SIDA (l'une d'entre elles a également perdu sa mère). Les maîtresses d'initiation cherchent avant toute chose à faire passer un message plutôt qu'à reproduire des rites formels (structuration du rituel bemba associée à quelques chants en ngoni). Elles introduisent une tante paternelle fictive qui est chargée de donner la nourriture, à la fois simple (farine de maïs), mais aussi hautement symbolique (viande et poisson offerts systématiquement par la famille paternelle) et festive (sucreries) pour la trentaine de personnes présentes, pendant toute la durée des rites (19 heures). Les autres objets réclamés (nattes, pagnes et savons) interviennent dans les rituels de purification et confirment l'aptitude de la tante paternelle à assurer le rôle de «façonneuse de prières» pour sa nièce.

L'observation de la cérémonie finale révèle que la signification du rituel s'est totalement transformée. Certains «mbusa» sont conservés, souvent accompagnés des mêmes chants, avec des commentaires différents: importance de la famille, relation avec les ancêtres, dépassement de soi, nécessité de la fidélité, importance du travail, acceptation de la souffrance et même de l'anéantissement

complet. Certains rites sont supprimés tel la fabrication du mari-animal, ceux qui permettent à la mère de nourrir son gendre ou ceux qui concernent le mariage à l'essai. De nouveaux rites sont créés, tel le rite pour la nouvelle maîtresse d'initiation qui aide les initiées à s'intégrer dans la hiérarchie des femmes, basée plus sur l'assistance à l'autre que sur la suprématie, un autre qui montre le risque lié aux zones érogènes pendant les rites de forêt ou la prise de conscience qu'aucune connaissance n'est définitive, dans la maison de l'initiation. De nouveaux symboles apparaissent en relation directe avec le SIDA, le virus VIH est représenté par un éléphant, réactualisant une symbolisation ancienne de la mort par épidémie en intégrant des chants de funérailles au rituel. Le discours sur la recherche du conjoint et sur le danger du SIDA, en petit groupe, est nouveau et le rite du poulet est différent de celui observé en 1931. Sous cette forme, il n'implique plus une certaine liberté dans la pratique amoureuse de la jeune fille qui tuait elle-même le poulet. Maintenant, la maîtresse d'initiation tue le poulet et de ce fait, elle impose de partager cette responsabilité avec la jeune fille et surveille ainsi la manière dont la jeune fille gère sa vie sexuelle. En 1931, on imposait un fiancé à la jeune fille, mais on la laissait libre d'agir avec lui comme elle le désirait, alors que maintenant, la jeune fille choisit elle-même son compagnon. Il faut remplacer la famille étendue qui n'existe pratiquement plus, en introduisant les novices dans une hiérarchie de femmes pour les intégrer dans un système complet de générations vivantes ou mortes et mettre des garde-fous pour les protéger, en s'opposant à leur très grande permissivité sexuelle, tant qu'il y a doute sur le comportement de l'éventuel partenaire. La situation est telle que le mariage qui semblait être la seule voie possible de vie, aussi bien pour les filles que pour les garçons, est maintenant sous surveillance; les maîtresses d'initiation se réservent le droit de l'interdire si le prétendant ne présente pas toutes les garanties de santé.

En guise de conclusion

Tout au long du siècle, les femmes utilisent le rituel initiatique pour s'exprimer et s'adapter aux nouveaux contextes: elles ne parlent pas, elles chantent et dansent en manipulant les «mbusa».

En 1931, la chefferie bemba a encore de l'importance et la répartition traditionnelle des sexes est fondamentale. La maîtresse d'initiation a à cœur de faire de la fille de son frère (une des initiées) une femme parfaitement intégrée dans le monde de la chefferie;

aussi insiste-t-elle sur les qualités de respect et d'obéissance que l'on doit aux hommes, aux chefs. De fait, Audrey Richards, qui est envoyée pour conforter le système colonial, différencie peu l'homme du chef. L'homme élève ses fils, les premières années, puis après la puberté de ses filles, ses gendres, pendant que sa sœur, en offrant les poulets pour le sacrifice, puis les *kanweno* pour le rite purificateur, permet à ses nièces l'accès à la sexualité et à la reproduction, tout en contrôlant l'adultère. Ainsi la génération suivante (celle des nièces) dispose d'un pouvoir sur l'impureté tant qu'il n'y a pas d'adultère. Dominer cette compétence vaut bien que l'on prétende obéir aux hommes.

En 1989, le rôle du chef de «tribu» a perdu de son importance, le pouvoir effectif est tenu par le parti unique. Les femmes de Kopa s'organisent pour survivre à la campagne, et n'acceptent pas que leur mari dépense l'argent nécessaire à l'envoi des enfants à l'école, aussi n'hésitent-elles pas à le renvoyer et sont-elles si critiques sur le choix du conjoint. Le mari existe toujours, mais il est descendu de son piédestal. De plus, avec l'apparition du SIDA, les femmes constatent la liaison entre sexualité et mort; leur réponse est ponctuelle, voire dérisoire par rapport au problème, mais elles sont les premières à commencer à en parler et à suggérer d'en prendre conscience. Par cette action, elles renouent avec leur fonction de contrôle de la sexualité.

En 1998, l'initiation observée complète le projet de l'UNICEF. Les changements que l'on observe montrent la capacité des femmes à se responsabiliser et à évoluer, assimilation et transmission de nouvelles connaissances selon les codes traditionnels. L'homme apparaît sous son aspect redoutable et le problème du mari n'est abordé que dans le discours final, pour le réduire à un choix concerté entre femmes, avec obligation de s'assurer de la santé du mari potentiel. Le rituel du poulet est totalement contrôlé par les maîtresses d'initiation, qui se réservent le droit de permettre ou d'interdire temporairement l'accès à la sexualité. Il n'est plus question d'un processus d'échange entre lignages, agissant sur une génération pour préparer la suivante, mais d'un arrêt, au moins momentané, de ce processus, pour permettre aux femmes de survivre, d'où la nécessité de dire «non», face à l'irresponsabilité des hommes.

Selon le mythe, les femmes ont introduit la mort dans le monde, mais elles en ont tiré les conséquences en la prenant en charge, en essayant de la retarder et si c'est impossible en l'acceptant.

Abstract: How to say 'no'. Girls' initiation as a mean to prevent the spreading of HIV-virus in Northern Zambia - The existence of girls' initiation is still one of the main features of the Bemba-speaking region in Northern Zambia, in spite of its being considered as gradually disappearing. Among the many functions of this ritual, one is to let women express themselves by the way of symbols rather than words. Following a short presentation of the traditional initiation (survey 1931), this paper deals with the changes in the ritual in parallel with the UNICEF project for HIV prevention in the Copperbelt region of Northern Zambia (survey 1998). Two types of production are presented: songs composed by a group of women in relation to the UNICEF project, and the evolution of the ritual conceived by women as a possible answer to the objectives defined by the project for HIV prevention regarding young girls.

Come dire 'no'. L'iniziazione femminile come risposta al diffondersi del virus HIV in Zambia - Il rito dell'iniziazione femminile permane ancora oggi nella regione di lingua bembà dello Zambia settentrionale, benché alcuni sostengano che stia scomparendo. Tra le molteplici funzioni di tale rito v'è quella di consentire alle donne di esprimersi per mezzo di simboli anziché per parole. Questo saggio, dopo una breve presentazione del rito nella sua forma tradizionale (rilevazione 1931), ne analizza i cambiamenti intervenuti in parallelo con il progetto UNICEF per la prevenzione dal virus HIV nella Copperbelt dello Zambia (rilevazione 1998). Vengono osservati due tipi di produzione, cioè i canti composti da un gruppo di donne per il progetto UNICEF, e l'evoluzione del rito concepito dalle donne come possibile risposta agli obiettivi fissati dal progetto UNICEF per la protezione delle adolescenti dal virus HIV.

Keywords: Zambia del Nord, cibembà, iniziazione femminile, donne, simbolo mbusa, HIV, AIDS; Nord de la Zambie, initiation de filles, femmes, symbole-mbusa, VIH-SIDA; Northern Zambia, girls' initiation, women, mbusa-symbol, HIV-AIDS.

Biodata: Allieva di fisica e chimica della École Normale Supérieure de l'Enseignement Technique, per il dottorato in Antropologia Anne-Maria Dauphin-Tinturier ha raccolto e analizzato racconti orali e si è interessata all'iniziazione femminile nella regione bembà in Zambia, osservandone i rapporti con lo sviluppo. Attualmente lavora alla digitalizzazione della performance orali in forma di ipertesto. Da una ventina d'anni è ricercatrice del CNRS, LLACAN (Lingue, linguaggi e culture dell'Africa Nera).

A former student in physics and chemistry at the École Normale Supérieure, Anne-Marie Dauphin-Tinturier collected and analysed a large corpus of tales in the Bemba speaking region of Zambia for her Ph.D. in Anthropology. She presently works on the digitization of oral performance in hypertext system. For the last twenty years, she has participated in research projects of LLACAN (Langues, Langages et Cultures en Afrique Noire), a Laboratory of CNRS, the French National Centre for Scientific Research (annemariedauphin@gmail.com).